Carta al Padre William Richardson[1]

Martin HEIDEGGER
Traducción, presentación y notas de
Irene BORGES-DUARTE

PRESENTACIÓN:

Con la fecha imprecisa de «primeros de abril» de 1962, Heidegger envió al Padre William Richardson y en respuesta a las dudas que éste le formulara con anterioridad, una carta que puede considerarse pareja en importancia, a pesar de su relativa brevedad, a la que había enviado a Jean Beaufret en 1946 y publicado al año siguiente. Consciente de ello, Richardson, con el consentimiento de Heidegger, reproduce la carta a título de Prefacio (pág. XVII-XXIII) a su obra Heidegger. Through Phenomenology to Thought, *aparecida en La Haya ese mismo año 1962, en la prestigiosa colección* Phaemenologica *de la editorial Martinus Nijhoff. Mientras se aguarda su inclusión y reedición en la* Gesamtausgabe *(volumen 11), sigue siendo esa la única fuente de acceso al texto, que aquí presentamos en versión castellana, gracias a la amable autorización concedida por los responsables legales de los derechos de copia: Hermann Heidegger, representante del legado póstumo paterno, y la editorial Vittorio Klostermann.*

Al igual que en aquella otra famosa carta, se trata de un escrito básicamente autointerpretativo, en el que el esbozado intento de alejar interpretaciones espurias da paso a una elaboración mucho más amplia y a la vez precisa, por la que «la cosa» temáticamente puesta en cuestión alcanza súbitamente su topos *más propio. Así, lo que inicialmente parecía seguir el rumbo de un itinerario filosófico —el que, al hilo de la cuestión del ser, parte de la lectura del libro de Brentano para llegar, mediante la experiencia «fenomenológica» de la* aletheia *griega, a la tan hablada* Kehre*— cede, de pronto, el paso a un enfoque realmente distinto, de otro orden, por el que el término* Kehre *es liberado de su sentido contextual*

[1] © Verlag VITTORIO KLOSTERMANN, *Frankfurt am Main.*

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n.º 13, 11-18. Servicio de Publicaciones.UCM, Madrid, 1996

corriente y adquiere un matiz definitivo que le caracteriza como una estructura ontológica primordial. Y es aquí dónde empiezan verdaderamente los problemas de la traducción, *que esta breve presentación del texto debe señalar.*

En efecto, no siempre es posible mantener una traducción unívoca de algunos términos fundamentales, que Heidegger usa teniendo en cuenta la plenitud de su semántica, pero cuyos diferentes matices exigen ser vertidos por diferentes palabras castellanas. En algunos casos, basta reproducir entre [] el término alemán correspondiente para asegurar la conexión; en otros, se explicita, además, en nota el criterio utilizado. Pero hay un término-clave que se resiste incluso a estos ardides de traductor: la voz Kehre. *Al partir de la pregunta de Richardson, Heidegger parece no rechazar la interpretación de* Kehre *como «giro» (ingl.* reversal*), pero inmediatamente toma distancia no sólo de ella, sino también de otras interpretaciones ampliamente aceptadas, como «inversión de marcha», «conversión» o mero «cambio de orientación». Todas ellas tienen en común el sugerir que la* Kehre *no es sino algo que le sucedió a Heidegger en su trayectoria pensante. Pero, aunque algo tiene de todo ello —lo que procuro reunir en el término «inflexión», para evitar el investimiento de las traducciones más usuales y permitir nuevos matices—, en realidad, es otra cosa lo que* Kehre *indica: según Heidegger, es una* Sachverhalt. *Y aquí nos deparamos con el segundo problema.*

Todo traductor se las ha tenido que ver más de una vez con la dificultad de verter este término. Pero, como en general aparece en un contexto no investido, casi siempre acaba por ser posible traducirlo por «estado de cosas», aún reconociendo tácita o explícitamente la insuficiencia de tal expresión. Aquí esa traducción es imposible. Sachverhalt *designa a la vez la estructura o conexión estructural de los diversos elementos y aspectos de una «cosa» y la «cosa misma» así estructurada y constituida. Es, pues, no tanto un «estado» sino una dinámica estructural interna, la textura y comportamiento intrínseco de lo complejo, su tejido o entramado. Y la «cosa» en cuestión no es tampoco* res *ni* Ding, *sino lo que da que pensar y hay que pensar: lo que es «tema» del pensar. De ahí la traducción de* Sache *por «cosa-tema», a pesar del inevitable acercamiento a la terminología husserliana, y de* Sachgehalt *por «contenido temático».* Sachverhalt *se vierte, finalmente y según la misma lógica, por «complejo temático», intentando reunir en la voz «complejo» no tanto la complejidad (complicación) de un conjunto, sino más bien el carácter estructurado de un todo.*

El término Kehre *adquiere, de esta manera, a lo largo del escrito una plenitud de sentido, que se resiste a una única traducción. No traducirlo, dándolo por intraducible —tentación tanto más fuerte cuanto absolutamente justificada— sería, sin embargo, darlo por incomprensible y no dejar que la carta a Richardson cumpliera la función para la que fue escrita. Espero que la decisión tomada, y la interpretación que le corresponde, contribuya a despejar el camino hacia el pensar de lo que da que pensar.*

TRADUCCIÓN:

Muy apreciado Señor Padre Richardson!

Con algún titubeo, intentaré responder a las dos principales cuestiones de su carta del 1.° de marzo de 1962. La primera pregunta respecta al impulso inicial que determinó el camino de mi pensamiento. La otra demanda información sobre la *Kehre* de la que tanto se habla.

Dudo en responder, pues las respuestas se quedan necesariamente sólo en indicaciones. Mi larga experiencia me ha enseñado a sospechar que estas indicaciones no se toman como invitación a ponerse uno mismo a camino, para meditar de manera independiente sobre la cosa señalada. Se toma conocimiento de las indicaciones como [si fueran] una opinión por mi manifestada y como tal se las divulga. Todo intento de acercar lo pensado a la manera de pensar dominante tiene que asimilar lo que hay que pensar a esas representaciones, con lo que la cosa-tema [*Sache*] se altera necesariamente.

Esta nota previa no es queja de alguien [que se siente] mal comprendido, sino la constatación de una dificultad casi insuperable del hacerse comprender.

Una de las preguntas de su carta es la siguiente:

> «¿Cómo debe entenderse propiamente su experiencia inicial de la cuestión del ser en Brentano?»

«En Brentano»: Vd. mienta [el hecho de] que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis de Brentano «Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles» (1862). Brentano pone en la portada de su escrito la frase de Aristóteles: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. Traduzco:«El ente se hace manifiesto (a saber: en lo que respecta a su ser) de manera plural». En esta frase se oculta la cuestión determinante de mi pensamiento: ¿cuál es la determinación simple y unitaria del ser que atraviesa y domina a todas sus múltiples significaciones? Esta pregunta despierta la siguiente: Entonces, ¿qué quiere decir ser? ¿En qué medida (porqué y cómo) el ser del ente se despliega en las cuatro modalidades que Aristóteles se limita a constatar continuamente, dejando indeterminada su procedencia común. Basta con sólo nombrarlas en el lenguaje de la tradición filosófica, para quedar perplejo con lo que a primera vista aparece como incompatible: ser como propiedad, ser como posibilidad y realidad efectiva, ser como verdad, ser como esquema de las categorías. ¿Qué sentido del ser habla en estas cuatro designaciones? ¿Cómo se podrán concertar en una comprensible armonía [*in einen verstehbaren Einklang bringen*]?

Esta armonía sólo la podremos percibir si antes se ha preguntado y aclarado ¿de dónde recibe su determinación el ser en cuanto tal (y no solamente el ser del ente)?

Mientras tanto, pasó una década y fue menester hacer muchos rodeos e incluso perderse a través de la historia de la filosofía occidental, hasta que las mencionadas cuestiones llegaran a alcanzar una primera claridad. Para ello fueron decisivas tres intuiciones, que sin embargo no eran aún suficientes para permitir arriesgarse a debatir la cuestión del ser como cuestión del sentido del ser.

La experiencia inmediata del método fenomenológico en diálogo con Husserl sirvió de preparación al concepto de fenomenología que se expone en la Introducción a *Ser y Tiempo* (§ 7). En ello ha jugado un papel fundamental la referencia retrospectiva a las voces fundamentales del pensar griego λόγος (hacer patente) y φαίνεσθαι (mostrarse), correspondientemente interpretadas.

El estudio renovado de los tratados aristotélicos (en especial del libro noveno de la *Metafísica* y del sexto de la *Ética Nicomaquea*) tuvo como resultado el darme cuenta del ἀληθεύειν como des-ocultar [*entbergen*] y la caracterización de la verdad como un no-estar-oculto [*Unverborgenheit*], que es inherente a todo mostrarse del ente. Pero se queda demasiado corto, quien se limite a constatar: Heidegger concibe la verdad como un no-estar-oculto. ¡Como si con la ἀ-λήθεια no fuese lo auténticamente digno de ser pensado lo que aparece de una forma aún imprecisa! Tampoco contribuimos a [aclarar] el asunto con traducir «no-estar-olvidado» en vez de «no-estar-oculto». Pues el «estar-olvidado» tiene que ser pensado en griego como un retirarse hacia el ocultamiento [*Verbergung*]. Y en correspondencia, el fenómeno opuesto al olvidar, el recordar, tiene que ser interpretado en griego como un lograr, un obtener lo no-oculto [*Unverborgene*]. Para Platón, ἀνάμνησις de las ideas significa: volver a tener a la vista, des-ocultar al ente en su aspecto.

El haber captado la ἀλήθεια como un no-estar-oculto trajo consigo el reconocimiento del rasgo fundamental de la οὐσία, del ser del ente: el estar-en-presencia [*Anwesenheit*]. Mas la traducción literal, es decir la que está pensada desde la cosa-tema, sólo habla si el contenido temático de la cosa [*Sachgehalt der Sache*] —aquí: el estar-en-presencia en cuanto tal— es puesto ante el pensar. La inquietante pregunta, siempre despierta, por el ser como estar-en-presencia (el presente) [*Gegenwart*] se despliega en la pregunta por el ser desde el punto de vista de su carácter temporal. Pero en eso pronto se muestra que el concepto de tiempo tradicional no es de modo alguno suficiente ni siquiera para plantear ajustadamente [*sachgerecht*] la cuestión del carácter temporal del estar-en-presencia, y por tanto, mucho menos para darle una respuesta. El tiempo se volvió igual de problemático que el ser. La temporalidad [*Zeitlichkeit*], caracterizada en *Ser y Tiempo* como ekstática y horizontal, no es aún en modo alguno lo que se busca, lo más propio del tiempo que corresponde a la cuestión del ser.

En la secuencia de la aclaración provisional de ἀλήθεια y οὐσία se aclararon [también] el sentido y el alcance del principio de la Fenomenología: «a las cosas mismas». Esta familiarización con la Fenomenología, no ya solamente por vía literaria sino mediante su ejercicio, siguió estando, sin embargo,

atenta a la cuestión del ser despertada por el escrito de Brentano. Ello hizo que surgiera la duda de si «la cosa misma» se determina como conciencia intencional o incluso como yo transcendental. Si la Fenomenología, en cuanto dejarse-mostrar de la cosa misma, debe definir el método rector de la filosofía, y si la pregunta clave de la filosofía prevaleció, desde antaño y bajo las más diversas figuras, como pregunta por el ser del ente, entonces el ser tuvo que seguir siendo la primera y última cosa misma para el pensar.

Mientras tanto, «la Fenomenología», en el sentido de Husserl, pasó a designar extensivamente una posición filosófica determinada, esbozada ya por Descartes, Kant y Fichte. Se quedó completamente al margen de la historicidad del pensar. (Véase el tratado de Husserl sobre «La filosofía como ciencia de rigor», tan poco tenido en cuenta, publicado en 1910/11 en la revista *Logos*, pp. 289 y ss.)

La cuestión del ser desplegada en *Ser y Tiempo* se aparta de esta posición filosófica opuesta, y ello con base en lo que yo aún hoy creo ser mantenerse más ajustadamente fiel al principio de la fenomenología.

Lo que una mirada retrospectiva, que constantemente se vuelve *retractatio*, permite esbozar a grandes rasgos, fue en su realidad histórica un proceso complejo, opaco para mi mismo. Se quedó inevitablemente prisionero del modo de representar y del lenguaje coetáneos y condujo a una interpretación insuficiente del propio cometido.

Si Vd. en el título de su obra, «El camino desde la Fenomenología hasta el pensar del ser» [2], comprende «Fenomenología» en el sentido caracterizado en último lugar como una posición filosófica de Husserl, entonces el título es acertado en lo que respecta a la cosa-tema, puesto que la cuestión del ser por mi planteada es completamente diferente de aquella posición. El título es absolutamente legítimo, si se saca el nombre «pensar del ser» de la ambigüedad que le hace nombrar tanto el pensar de la metafísica —el pensar del ser del ente—, como la cuestión del ser en el sentido del pensar del ser en cuanto tal (el estar-revelado del ser).

Si, empero, entendemos «Fenomenología» como el dejarse-mostrar de la cosa-tema más propia del pensar, entonces el título debería ser «Un camino a través de la Fenomenología hacia el pensar del ser» [3]. Este genitivo significa entonces que el ser en cuanto tal (el Ser) [4] se muestra como aquello que hay que pensar y que, a la vez, precisa de un pensar que le corresponda.

---

[2] Literalmente: *Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken.* Heidegger reproduce el título con el que Richardson pensaba publicar su obra (en inglés, *From Phenomenology to Thought*). A última hora y como consecuencia de las matizaciones contenidas en la carta, Richardson manda imprimir la obra con el título definitivo por el que es conocida: *Through Phenomenology to Thought.*

[3] «Ein Weg *durch* die Phänomenologie in das Denkens des Seins».

[4] La introducción de la grafía arcaizante *(Seyn* en vez de *Sein)* será aquí señalada mediante la mayúscula (en vez de la minúscula) inicial.

Con esta indicación rozo ya la segunda cuestión que Vd. me puso. La siguiente:

> «Aceptando que se haya dado un giro [*Kehre*] [5] en su pensar del ser, ¿cómo es que se dio ese giro? O mejor: ¿cómo hemos de pensar ese acontecer mismo?»

No es posible responder a su pregunta sin antes aclarar lo que significa «*Kehre*»; mejor dicho, si no está uno dispuesto a reflexionar en correspondencia con lo ya dicho, en vez de seguir trayendo a colación afirmaciones sin base. Fue en la «Carta sobre el Humanismo» (1947, pp. 71 y ss) [6] dónde hablé por primera vez públicamente por escrito de la *Kehre*. Así que se considera que en el pensamiento de Heidegger se realizó una «inversión de marcha» [*Umkehr*], a partir de 1947, o incluso una «conversión» [*Bekehrung*], a partir de 1945. Pero no alcanza en absoluto a comprender que la elaboración por el pensar de un complejo temático [*Sachverhalt*] tan decisivo necesita muchos años para ponerse en claro. El texto aducido en lo que sigue puede documentar que el complejo temático pensado bajo el nombre de *«Kehre»*, «inflexión» [7], ya movía mi pensamiento un decenio antes de 1947. El pensar de la inflexión es un cambio de orientación [*Wendung*] en mi pensamiento. Pero este cambio de orientación no es consecuencia de una alteración de la postura o siquiera del abandono del planteamiento de *Ser y Tiempo*. El pensar de la inflexión ha resultado de, que para mi, «ser y tiempo» ha seguido siendo la cosa-tema que da que pensar; es decir, que yo me hice cuestión de la perspectiva que ya fue señalada en *Ser y Tiempo* (pág. 39) bajo el título de «Tiempo y ser».

La inflexión no es en primera línea un suceso en el pensar cuestionante; pertenece al complejo temático mismo que se nombra como «ser y tiempo», «tiempo y ser». Por ello se dice en la mencionada cita de la «Carta sobre el Humanismo»: «Es aquí dónde el todo gira sobre si mismo [*Hier kehrt sich das Ganze um*]. «El todo» quiere decir: el complejo temático de «ser y tiempo», de «tiempo y ser». La inflexión está en juego en el complejo temático mismo. Ni ha sido inventada por mi, ni tiene que ver sólo con mi pensamiento. Hasta hoy no ha habido, que yo sepa, ningún intento de reflexionar sobre este complejo temático ni de discutirlo críticamente. En lugar de habladurías sin base y sin fin acerca de la «inflexión» sería más sensato y fructífero adentrarse [*sich einlassen auf*] en el citado complejo temático. Y si no quiere uno hacerlo, entonces

---

[5] Richardson traduce *Kehre* por *reversal*, dándole, por tanto, el sentido de "giro". La amplia gama de matices del término alemán obligará, sin embargo, a no mantener esta traducción castellana inicial.

[6] Véase *Wegmarken* (GA 9, 1976), pp. 324-325.

[7] Introducimos la traducción provisional de *Kehre* por "inflexión", que se mantendrá siempre que sea posible.

se tendrá que demostrar que la cuestión del ser tal como está desarrollada en *Ser y Tiempo* es injustificada, superflua e imposible. Aunque una crítica de *Ser y Tiempo* planteada de esta manera tendría evidentemente que tener algún apoyo previo.

Quien esté dispuesto a ver sencillamente este complejo temático —que en *Ser y Tiempo* el planteamiento de la cuestión se hace desde fuera del ámbito de la subjetividad, lejos de todo cuestionar antropológico, y que más bien se rige tan sólo por la experiencia del ahí-ser [*Da-sein*] a partir de una constante mirada previa hacia la cuestión del ser— sólo ese podrá comprender simultáneamente que el «ser» por el que se pregunta en *Ser y Tiempo* no puede seguir siendo una posición [*Setzung*] del sujeto humano. Es más bien el ser, lo que concierne al ahí-ser como aquello que por su carácter temporal tiene el cuño del pre-sentarse [*An-wesen*]. En consecuencia, también en el planteamiento de la cuestión del ser en *Ser y Tiempo* se solicita un cambio de orientación, cuyo curso corresponde a la inflexión. De acuerdo con ello, está la frase siguiente de la Nota previa a la 7.ª edición, inmodificada, de *Ser y Tiempo* (1957):

> Este «camino sigue siendo aún hoy uno necesario, si la cuestión del ser debe mover nuestro ahí-ser»

Sin embargo, en el pensar de la inflexión el planteamiento de *Ser y Tiempo* es completado de forma decisiva. Sólo quien tenga en vista el todo puede completar. Sólo este complemento aporta también y por primera vez determinación suficiente al ahí-ser, es decir, a la esencia del hombre pensada desde la verdad del ser en cuanto tal (véase *Ser y Tiempo*, § 66). Está de acuerdo con esto lo que se dice en un texto del primer bosquejo del curso del semestre de invierno de 1937/38 [8], que procura exponer la necesidad de la cuestión de la verdad en la perspectiva de la cuestión del ser:

> «Hay que subrayar una y otra vez que en la cuestión de la verdad aquí propuesta no se trata solamente de una enmienda del concepto de verdad hasta hoy vigente, no se trata de completar una representación corriente, sino de una mutación del ser mismo del hombre. Esta mutación no es pedida por nuevas teorías psicológicas o antropológicas. El hombre no es aquí el objeto de una antropología cualquiera. Aquí está en cuestión el hombre en la más amplia y más profunda de las perspectivas, en la que es propiamente fundamental: el hombre en su referencia al ser —es decir, en la inflexión: el Ser [*Seyn*] y su verdad en referencia al hombre.» [9]

[8] Véase GA 45 (1984), *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (edición de F.-W. von Herrmann).

[9] GA 45, 214.

El «acontecer» [*Geschehen*] de la inflexión, por la que Vd. pregunta, «es» el Ser en cuanto tal. Él sólo se deja pensar *desde* la inflexión. No hay un modo especial de acontecer que sea propio de ella. La inflexión se determina más bien entre ser y tiempo, entre tiempo y ser, a partir de cómo se da ser, de cómo se da tiempo [10]. Algo he intentado decir acerca de este «se da» en la conferencia «Tiempo y ser», a la que Vd. mismo asistió aquí el 30 de enero de 1962.

Si en vez de «tiempo» ponemos el despejamiento del ocultarse del presentarse [*Lichtung des Sichverbergens von Anwesen*], entonces el ser se determina a partir del ámbito de proyecto del tiempo. Pero ello sólo se da en la medida en que el despejamiento del ocultarse toma a su servicio un pensar que le corresponda.

Presentarse (*ser*) es inherente al despejamiento del ocultarse (*tiempo*). El despejamiento del ocultarse (*tiempo*) aporta el presentarse (*ser*).

El que este ser-inherente y aportar consistan en un a-propiarse propiciador [*Er-eignen*] y en un acaecimiento propicio [*Ereignis*] (Véase *Identidad* y *Diferencia*, pág. 30 y ss.) no es ni un mérito ni un dogma [*Machtspruch*] de mi pensamiento. No es invención ni capricho de los griegos el que llamen ἀ-λήθεια a aquello que nosotros, bastante a la ligera, nombramos «verdad», y que ello acontezca justamente tanto en el lenguaje poético y no-filosófico como en el filosófico. Es el supremo don de su lengua, en la que el presentarse como tal consigue alcanzar el no-estar-encubierto y el encubrirse. Quien no tenga sentido para entrever el dar de un tal don al hombre, para el enviar de lo así enviado [*Geschicktes*], jamás entenderá cuando se hable del envío-destino del ser, del mismo modo que el ciego por naturaleza jamás podrá experimentar lo que son la luz y los colores.

La distinción que Vd. hace entre «Heidegger I» y«Heidegger II» sólo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I sólo es posible si está contenido en el II.

Mientras tanto toda fórmula sigue siendo equívoca. La multivocidad de términos como inflexión, olvido y destino es proporcional al complejo temático, en si mismo multiforme, de ser y tiempo, [complejo temático] que aquellos [términos] dicen. Sólo un pensar multiforme alcanza un decir correspondiente a la cosa-tema de aquel complejo temático.

Este pensar multiforme no exige un lenguaje nuevo, aunque sí una mutación de la relación a la esencia del antiguo.

Es mi deseo que su obra, de la que sólo Vd. es responsable, pueda ayudar a abrir paso al pensar multiforme de lo simple y, con ello, a la cosa-tema del pensar que alberga la plenitud.

Friburgo, primeros de abril de 1962.

---

[10] «... *wie Es Sein, wie Es Zeit gibt.*»